



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2012

---

## **Tierphilosophie**

Wild, Markus

**Abstract:** Die Tierphilosophie befasst sich mit mentalen Fähigkeiten von Tieren, dem Unterschied zwischen Mensch und Tier und unserem moralischen Verhältnis zu Tieren. Im ersten Teil wird die Frage nach Gedanken bei Tieren gestellt und eine naturalistisch-realistische Version der These, dass wir Tieren berechnigt Gedanken zuschreiben können, verteidigt. Verschiedene Einwände gegen diese These werden zurückgewiesen. Die Teleosemantik wird als verheißungsvolle Theorie für Tiergedanken vorgestellt. Der zweite Teil nimmt eine Ausweitung des tierphilosophischen Ansatzes auf den menschlichen Geist vor. Auf der Grundlage des Animalismus wird für eine explanatorische Kontinuität im Hinblick auf mentale Fähigkeiten bei Menschen und anderen Tieren argumentiert.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-54489>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Wild, Markus (2012). Tierphilosophie. Erwägen Wissen Ethik, 23(1):21-33.

# Tierphilosophie

Markus Wild

**Zusammenfassung:** Die Tierphilosophie befasst sich mit mentalen Fähigkeiten von Tieren, dem Unterschied zwischen Mensch und Tier und unserem moralischen Verhältnis zu Tieren. Im ersten Teil wird die Frage nach Gedanken bei Tieren gestellt und eine naturalistisch-realistische Version der These, dass wir Tieren berechnete Gedanken zuschreiben können, verteidigt. Verschiedene Einwände gegen diese These werden zurückgewiesen. Die Teleosemantik wird als verheißungsvolle Theorie für Tiergedanken vorgestellt. Der zweite Teil nimmt eine Ausweitung des tierphilosophischen Ansatzes auf den menschlichen Geist vor. Auf der Grundlage des Animalismus wird für eine explanatorische Kontinuität im Hinblick auf mentale Fähigkeiten bei Menschen und anderen Tieren argumentiert.

**Summary:** The philosophy of animal minds addresses questions concerning the mental life of animals, the difference between animals and humans, and our moral relation to animals. In the first part the question of animal thought is answered positively by a naturalistic and realistic conception of belief ascription in the case of animals. Some objections are answered. Teleosemantics is introduced as a promising account of animal thought. In the second part the philosophy of animal minds will be expanded to a special kind of animal, namely human beings. An argument based on animalism for the explanatory continuity between humans and other animals in their mental faculties is introduced.

## Einleitung: Was ist Tierphilosophie?

((1)) Man kann zwischen Tierphilosophie im weiten und im engen Sinn unterscheiden. Tierphilosophie i. w. S. befasst sich mit drei Problemfeldern, nämlich mit den mentalen Fähigkeiten von Tieren, dem Unterschied zwischen Mensch und Tier und unserem moralischen Verhältnis zu Tieren. Auf allen diesen Feldern wurden und werden Debatten geführt. Nicht wenige Debattanten neigen zu skeptischen Haltungen (Brandt 2009; Janich 2010; Hoerster 2004). Die Tierphilosophie i. e. S. nimmt eine zuversichtliche Haltung ein und argumentiert, dass wir sprachlosen Tieren genuine geistige Fähigkeiten zuschreiben können, dass es keinen *einen* prinzipiellen Unterschied zwischen Mensch und Tier gibt und dass wir gegenüber nicht-menschlichen Tieren direkte moralische Pflichten haben. Tierphilosophie i. e. S. stellt aber auch einen methodischen Zugang zu Problemen der Philosophie dar. Sie ist sowohl philosophische Doktrin als auch Heuristik und wird in zahlreichen philosophischen Publikationen vertreten (Allen & Bekoff 1997; MacIntyre 1999; Bermúdez 2003; Perler & Wild 2005; Hurley & Nudds 2006; Wild 2006, 2008; Lurz 2009). Eine ihrer primären Intuitionen lässt sich auf einfache Weise formulieren: Mit philosophischen Theorien, die darauf festgelegt sind, Tieren Denken oder Bewusstsein abzusprechen, stimmt etwas nicht. Diese Intuition spiegelt keine Empfindlichkeiten romantischer Tiernarren oder fanatischer Tierschützer, vielmehr reflektiert sie unsere (auch historisch verbürgte) alltägliche Art und Weise, über Tiere zu denken und zu reden, und beachtet die reiche empirische Forschung zu kognitiven tierlichen Fähigkeiten. Eine sekundäre Intuition der Tierphilosophie

besagt: Mit philosophischen Theorien, die darauf festgelegt sind, Menschen nicht als Tiere zu verstehen, stimmt ebenfalls etwas nicht. Diese Intuition ergibt sich *nicht* unmittelbar aus reflektierten Alltagsintuitionen, sondern widerstrebt ihnen sogar. Doch wer A sagt, muss auch B sagen. So werde ich zumindest im Folgenden argumentieren.

((2)) Tiere spielen in der Philosophie generell und zwar seit ihren Anfängen eine erhebliche Rolle. Sowohl Aristoteles als auch Descartes stehen unter dem Anspruch, den Menschen eindeutig vom Tier zu unterscheiden, ohne unverständlich zu machen, dass Menschen Lebewesen sind und dass sich Tiere intelligent durch die Welt bewegen (Sorabji 1993; Wild 2006). Die Frage „Was ist der Mensch?“ gehört zu den Leitfragen der Philosophie. Der Königsweg zu einer Antwort verläuft über das Tier: Was unterscheidet den Menschen vom Tier? Der Kern der Antwort besagt, dass der Mensch im Gegensatz zum Tier das *denkende* Lebewesen sei. Aus der Kernantwort ergibt sich zweierlei: (i) Zwar ist der Mensch ein Lebewesen, aber er ist nicht bloß ein Tier. Diese These kann man als „Exzeptionalismus“ bezeichnen. Die Gegenthese, wonach der Mensch Tier unter Tieren ist, kann man „Animalismus“ nennen.<sup>1</sup> (ii) Da der Mensch *im Unterschied zu den Tieren* das denkende Lebewesen ist, folgt, dass Tiere nicht denken. Diese These kann man als „Differentialismus“ bezeichnen, die Gegenthese als „Assimilationismus“. Der Assimilationismus geht von Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und Tieren aus und versucht unterschiedliche Stufen des Geistes zu differenzieren. Der Differentialismus geht von einem prinzipiellen Unterschied zwischen dem Menschen und anderen Lebe-

wesen aus. Dieser wird meistens im Denken gesehen und seinen Ermöglichungsbedingungen wie Abstraktion, Selbstbewusstsein, Sprache, Zeitlichkeit, Gemeinschaft usw. Die Bestimmung des Menschen als denkendes Lebewesen (Exzeptionalismus) positioniert den Menschen außerhalb des Tierreichs und das Tier außerhalb des Bereichs des Denkens (Differentialismus). Tierphilosophie, wie ich sie verstehe, ist animalistisch und assimilationistisch. Sie bestimmt den Menschen als Tier unter Tieren und positioniert Mensch und Tier innerhalb des Bereichs des Denkens. Das dritte Feld der Tierphilosophie, die Tierethik, hängt mit den ersten beiden Feldern indirekt zusammen, sofern nämlich Fragen zum tierlichen Bewusstsein und zur anthropologischen Differenz Teil jeder Tierethik sind. Die Tierethik ist für die praktische Philosophie als solche wichtig. Ethische Ansätze können an der Forderung gemessen werden, ob sie imstande sind, unser reflektiertes moralisches Urteil einzufangen, wonach es um *des Tieres willen* moralisch falsch ist, ihm Schmerz oder Leid zuzufügen (Wolf 1990).

((3)) Sowohl in der theoretischen als auch in der praktischen Philosophie können Tiere somit als eine Art Prüfstein gelten: Inwiefern können philosophische Ansätze unseren reflektierten Intuitionen und Urteilen über Tiere gerecht werden? Hier liegt die Wurzel der eingangs formulierten primären Intuition. Diese Intuition spricht zu Gunsten des Assimilationismus. Ihm will ich mich im ersten Teil zuwenden. Die zweite Intuition hingegen ergibt sich nicht unmittelbar aus reflektierten Alltagsintuitionen. Doch wie gesagt: Wer A (Assimilationismus) sagt, muss auch A (Animalismus) sagen. Dem Animalismus wende ich mich im zweiten Teil zu. Zur Tierethik will ich mich an dieser Stelle nicht äußern.

## 1. Teil: Können Tiere denken?

### 1.1. Argumente für den Assimilationismus

((4)) In diesem Teil befasse ich mich mit dem ersten Feld der Tierphilosophie, den mentalen Fähigkeiten von Tieren. Mein Ziel besteht darin, Argumente für mentale Fähigkeiten bei Tieren vorzubringen und Gegenargumente zurückzuweisen. Zugleich soll gezeigt werden, dass wir Mensch und Tier nicht *in der Art* unterschiedliche mentale Fähigkeiten zuschreiben, sondern mentale Fähigkeiten *derselben* Art. So sehen Tiere nicht in einem anderen Sinn als wir (auch wenn sie physiologisch auf andere Weise sehen). Ebenso wenig haben Tiere in einem anderen Sinne Gedanken als wir, auch wenn wir andere (mehr) denkbare Inhalte oder andere (mehr) Kanäle zur Gewinnung und Verarbeitung solcher Inhalte zur Verfügung haben. Dasselbe gilt für Schmerzempfindungen. Der Grundgedanke lautet also: Eine mentale Fähigkeit bei Mensch und Tiere bildet eine gemeinsame Art und die spezifischen Unterschiede zwischen Mensch und Tier sind nicht prinzipieller Art. Als Philosoph interessiert mich die Art. Spezifische Unterschiede gehören in den Bereich empirischer Forschung.

((5)) Zwei Fragen beherrschen das Feld der mentalen Fähigkeiten von Tieren: (A) Können Tiere denken? (B)

Haben Tiere Bewusstsein? Die Trennung zwischen Denken und Bewusstsein mag zunächst überraschen. Sie ist aber sowohl in der Philosophie als auch in der Kognitiven Ethologie<sup>2</sup> geläufig. So unterscheiden zahlreiche Philosophen zwischen intentionalen mentalen Zuständen (paradigmatisch: Überzeugungen) und nicht-intentionalen mentalen Zuständen (paradigmatisch: Schmerzen). Gedanken sind mentale Zustände, die *von* etwas handeln und einen *Inhalt* haben. Schmerzen hingegen sind mentale Zustände, die auf den ersten Blick nicht von etwas handeln, sondern wesentlich *empfunden* werden. Prinzipiell kann man drei Haltungen gegenüber (B) einnehmen (Shettleworth 1998): (i) Kein nicht-menschliches Tier verfügt in einem interessanten Sinn über Bewusstsein. (ii) Vielleicht haben einige Tiere Bewusstsein, doch weil „Bewusstsein“ sich auf subjektive, private Zustände bezieht, die nur sprachlich zum Ausdruck kommen können, kann Tierbewusstsein kein Gegenstand der Forschung werden. (iii) Einige Tiere verfügen offensichtlich über Bewusstsein und die Forschung sollte sich um ein besseres Verständnis dieses Phänomens bemühen. Die meisten Verhaltensforscher scheinen (ii) zu akzeptieren. Vor diesem Hintergrund erklärt sich die Trennung von Denken und Bewusstsein. Obwohl die alltägliche Zuschreibung bewusster Zustände wie Schmerzen oder Furcht in Richtung (iii) weist und die in ((1)) erwähnte primäre Intuition sicher stark befeuert und damit Positionen wie (i) unter Druck setzt, will ich mich im Folgenden exemplarisch mit (A) befassen und (B) beiseite lassen.

((6)) Die Artikulation der Kernantwort, dass der Mensch das denkende Lebewesen sei, ist im vergangenen Jahrhundert maßgeblich durch die „Wende zur Sprache“ (*linguistic turn*) geprägt. Für die Philosophie trifft dies sowohl auf den analytischen als auch auf den hermeneutischen oder strukturalistischen Ansatz zu. So wurde die analytische Philosophie durch die These definiert, dass eine Erklärung des Denkens allein durch eine Analyse der Sprache erreicht werden kann (Dummett 1988). Die hermeneutische Parallelaktion dazu ist Gadammers Diktum: „Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.“ (Gadamer 1985, 478) Die Wende zur Sprache hat zu einem „sprachlichen Bild“ (*linguistic picture*) des Denkens geführt, d.h. zu jener weit verzweigten Familie von Analogien, Metaphern, Modellen, Erklärungsstrategien und Dogmen, die der Sprache in irgendeiner Form Vorrang vor dem Denken gibt oder Sprache und Denken als gleichursprünglich behandelt (Stalnaker 1984). Die Verteidigung tierlichen Denkens erfordert m.E. eine Einschränkung des sprachlichen Bildes. Ein Argument für das sprachliche Bild lautet, dass wir keine andere Analogie für das Denken kennen. Doch sogar wenn man die damit verbundene grundsätzliche Skepsis gegenüber der Introspektion zugesteht, ist die Antwort auf dieses Argument offensichtlich. Das Verhalten von menschlichen und nicht-menschlichen Tieren bietet das Modell für Denken. Wir (sprachlichen Wesen) schreiben (sprachlosen) Tieren Gedanken aufgrund ihres (nicht-sprachlichen) Verhaltens zu. Zudem ist es eine offene Frage, ob Tiere einander Gedanken zuschreiben. Wenn es aber zutrifft, dass Tiere Artgenossen Gedanken zuschreiben, so unternehmen sie solche Zuschreibungen nicht nach dem Modell der Sprache. Alles weist darauf hin, dass Tiere und Kleinkinder Artgenossen gewisse intentionale Zustände

(wie Wahrnehmungen und Absichten) zuschreiben (Johnson 2000; Tomasello et al. 2003). Es besteht deshalb kein Grund, intentionale Zustände insgesamt ins sprachliche Bild zu pressen.

((7)) Kommen wir nun zur Frage, ob Tiere denken. In dieser allgemeinen Form ist die Frage – nennen wir sie (F) – nicht zu beantworten. Man muss zwischen drei Fassungen von (F) unterscheiden. (i) Wir fragen etwa „Woran denkst Du?“ und zielen auf *Gedanken*. Wir antworten dann „Ich denke an X“ oder „Ich glaube, dass so und so“. Die Frage (F) lautet in ihrer ersten Fassung: (F1) Haben Tiere Gedanken? Wir können hier von „Gedanken“ sprechen, und fassen darunter z.B. auch dasjenige, was Philosophen „Überzeugungen“ (*belief*) nennen. Ein bekanntes Beispiel für Gedankenzuschreibungen an Tiere ist Malcolms Hund (Malcolm 1977): Ein Hund verfolgt eine Katze, die um die Hausecke in den Garten auf eine Buche zurast, aber im letzten Moment einen Haken schlägt und auf einen Ahorn klettert. Der Hund hat diesen Moment verpasst, bleibt unter der Buche stehen und bellt. Warum tut er das? Er glaubt, dass die Katze auf der Buche ist, und dieser Gedanke veranlasst ihn, unter der Buche stehen zu bleiben und zu bellen. (ii) Zweitens kann sich (F) auf *Prozesse des Denkens* beziehen. Wir fordern etwa „Denk doch mal nach!“ und stellen damit die Forderung, Schlüsse zu ziehen. In ihrer zweiten Fassung lautet (F): (F2) Können Tiere nachdenken? Berühmt ist Chrysipps Hund (Floridi 1997): Er verfolgt eine Spur und gelangt an einen Kreuzweg. Dort beschnuppert er den ersten Weg, den zweiten und nimmt schließlich, ohne zu schnuppern, den dritten. Was hat der Hund gemacht? Er hat einen Schluss gezogen und dieser Denkprozess erklärt sein Verhalten. (iii) Drittens kann sich (F) auf die eigene Aufmerksamkeit auf bestimmte Gedanken bzw. auf bestimmte Denkprozesse oder auf die Beurteilung ihrer Zuverlässigkeit beziehen.<sup>3</sup> Dabei werden entweder eigene Gedanken und eigenes Denken oder Gedanken und Denken anderer zum Gegenstand der Aufmerksamkeit. Man kann von „Gedankenlesen“ sprechen. Dieser Name soll die Fähigkeit bezeichnen, sich auf seine Gedanken, sein Denken oder dasjenige anderer zu beziehen, ohne dabei bereits durch Namen wie „Reflexion“ oder „Theorie des Geistes“ eine Erklärungsrichtung zu präjudizieren. In der dritten Fassung lautet (F): (F3) Können Tiere gedankenlesen? Mit „Tieren“ sind in (F1) bis (F3) nicht-menschliche Tiere (sprachlose Wesen) gemeint. So lautet etwa (F1) genauer: Können Tiere (als der Sprache unfähige Wesen) Gedanken haben? Man kann hier zwar das Sprechen, nicht aber das Denken als anthropologische Differenz in Anschlag bringen, denn dieses, das Denken, steht ja gerade zu Debatte.

((8)) Drei Reaktionen auf (F) lassen sich unterscheiden: (i) (F) kann *absolut* negativ beantwortet werden, indem alle Fassungen negativ beantwortet werden. Analog gibt es absolut positive Antworten auf (F), die (F1) bis (F3) bejahen. (ii) Man kann (F) auch *partiell* negativ bzw. positiv beantworten, indem man zumindest eine ihrer Fassungen negativ bzw. positiv beantwortet. So weisen zahlreiche empirische Forscher und Philosophen eine positive Antwort auf (F3) zurück, nicht aber auf (F1) und (F2). (iii) Endlich kann man *differenzierte* Antworten auf (F) geben. Eine Reaktion auf (F1) könnte zwar zugestehen, dass Tiere Gedanken haben,

aber hinzufügen, dass Tiergedanken von anderer Art sind als unsere Gedanken. In diesem Fall sind absolut und partiell differenzierte Antworten denkbar. Wer beispielsweise auf (F1) und (F2) differenziert reagiert, kann auf (F3) immer noch negativ reagieren. Oder man kann auf alle Fassungen von (F) eine differenzierte Antwort geben. Ich selber vertrete eine *absolut positive Antwort*. Wie auch immer die Optionen in ihrer Vollständigkeit aussehen mögen, sicher kommt (F1) eine besondere Stellung zu. Denn das Haben von Gedanken ist sowohl Voraussetzung für ihre Verbindung im Denken als auch für das Gedankenlesen. Denkprozesse bestehen in der Verknüpfung von Gedankeninhalten und Gedankenlesen besteht im „Lesen“ von (Repräsentieren von..., Bewusstsein von...) Gedankeninhalten. Aus diesem Grund ist (F1) die grundsätzliche Frage. Und mit (F1) will ich mich ausschließlich befassen. Ich werde im Folgenden zuerst Argumente zu Gunsten der positiven Antwort auf (F1) anführen und im Anschluss negative und differenzierte Antworten auf (F1) kritisieren.

((9)) Was spricht dafür, dass Tiere Gedanken haben? In der philosophischen Literatur finden sich *fünf* Argumente für die Zuschreibung von Gedanken – allgemeiner: intentionalen Zuständen – an Tiere, die mehr als Ausprägungen von Analogieargumenten sind. Diese Argumente rechtfertigen unsere Alltagspraxis auf folgende Weise: Wir schreiben Tieren nicht in einem analogen oder uneigentlichen Sinn Gedanken zu, sondern wir schreiben ihnen solche Zustände berechtigter Weise zu, weil Tiere in einem eigentlichen und nicht-analogen Sinne über Gedanken verfügen. Darüber hinaus stellt die methodisch kontrollierte und allenfalls revisionistische Fortsetzung dieser Zuschreibungspraxis den Kern der empirischen Arbeiten der Kognitiven Ethologie dar. Ich möchte im Folgenden behaupten, dass diese Zuschreibungspraktiken als deskriptive Theorien intentionaler Zustände von Lebewesen verstanden werden können und dass sie in ihrer kontrollierten Form eine wissenschaftliche Theorie über intentionale Zustände darstellen. Mit anderen Worten: Ich möchte im Hinblick auf intentionale Zustände bei Tieren (auch uns) für einen *naturalistischen intentionalen Realismus* plädieren.

((10)) Das erste (und schwächste) der fünf Argumente ist das Argument der evolutionären Kontinuität: Wir schreiben Menschen Gedanken zu, Menschen und (höhere) Tiere sind evolutionär nah verwandt, also haben auch (höhere) Tiere Gedanken. Ich komme im zweiten Teil in ((32)) auf dieses Argument zurück. Es enthält im Kern eine für meine Überlegungen zentrale Idee. Das zweite Argument knüpft direkt an die sprachliche Praxis an. Wir schreiben Tieren Gedanken zu, wenn wir ihr Verhalten und ihre Wahrnehmungen beschreiben und verstehen. Eine sorgfältige Analyse der dabei verwendeten mentalen Begriffe zeigt, dass das Verhalten der Tiere die Anwendungsbedingungen für diese Begriffe erfüllt. Also haben Tiere Gedanken. Dieser Ansatz wird auf systematische Weise in den Arbeiten von H.-J. Glock verfolgt (Glock 2005, 2009). Obwohl ich in den Resultaten mit diesem Ansatz übereinstimme, teile ich einige seiner methodischen Annahmen nicht und betrachte ihn eher als Heuristik. Er ist als Heuristik wichtig, weil er zeigt, dass es *prima facie* keine Probleme mit Zuschreibungen



mentaler Zustände gegenüber Tieren gibt. Hier ein Beispiel für diese Art Argumentation, bezogen auf Wissen: Wenn der Hund Argos eine Katze hört, rennt er zur Tür und bellt. Wird die Tür geöffnet, rennt Argos in den Garten und zwar in die Richtung, von der er glaubt, dass dort die Katze ist. Argos liegt meistens richtig. Er jagt die Katzen dann aus dem Garten. Findet Argos die Katze nicht gleich im Garten, so rennt er suchend dem Zaun entlang. Das hat damit zu tun, dass die Katzen auf dem Zaun entlang rennen müssen, um den Garten verlassen zu können. Nun hat Argos sicher irgendeine Vorstellung der Katze, die er hört, sieht oder jagt. Darüber hinaus kann Argos zuverlässige Vorstellungen über den Aufenthaltsort von Katzen bilden. Kehren wir nun zur Eingangssituation zurück: Argos hört eine Katze im Garten, rennt zur Tür und bellt. Erstens ist es nun ganz und gar angemessen zu sagen, dass Argos weiß, dass sich eine Katze im Garten befindet, wenn es wahr ist, dass sich dort eine Katze befindet. Zweitens behandelt Argos die Katze als identisches distales Objekt auch jenseits seiner Sinneswahrnehmungen: Er hört es, sieht es, jagt es. Und wenn er es nicht sieht, sucht er es. Argos hat also Wissen vom Aufenthaltsort eines identischen, distalen Objekts besonderer Art, nämlich einer Katze. Argos hat eine Hausgenossin, die Katze Susi. Nie bellt er Susi aus oder jagt sie durch den Garten. Offenbar behandelt er sie anders als andere Katzen. Vermutlich unterscheidet sich seine Kategorisierung der Umwelt von unserer. Für Argos gibt es katzenartige Wesen einerseits, Susi andererseits und sie haben nichts miteinander zu tun. Wir hingegen klassifizieren beides als Katzen. Aber dieser Unterschied ist für das Wissen von Argos irrelevant. Argos weiß, dass eine Katze im Garten ist, und ich kann wissen, dass eine Katze im Garten ist. Nur ist Argos' Katzenbegriff nicht mein (unser) Katzenbegriff. Hier ist also eine gut gestützte Annahme darüber, dass Tiere über Wissen verfügen. Da Wissen das Haben von Überzeugungen impliziert, hat Argos auch Überzeugungen. Was wir m. E. aber über diese Art Überlegung hinaus brauchen, ist eine naturalistische Theorie darüber, was in solchen Fällen in der Zuschreibung korrekt beschrieben wird.

((11)) Das dritte Argument ist das Argument intentionaler Systeme (Dennett 1971, 1983). Dem Ansatz intentionaler Systeme zufolge sind Begriffe für Mentales *theoretische* Begriffe, deren Anwendung allgemeinen *Prinzipien der Alltagspsychologie* folgt. Zu diesen Prinzipien gehören etwa das Streben nach Bedürfnis- und Wunschbefriedigung, die instrumentelle Rolle von Wahrnehmungen und Überzeugungen für diese Befriedigung oder die inferentielle Rolle von Überzeugungen. Vor dem Hintergrund einer generellen *Rationalitätsunterstellung* besteht die Aufgabe dieser Prinzipien darin, Systemen Zustände zuzuschreiben, die ihr Verhalten erklären oder vorhersagen. Insofern Tierverhalten sich mithilfe solcher Prinzipien und der Rationalitätsunterstellung erklären oder verstehen lässt, handelt es sich bei Tieren um intentionale Systeme. Intentional sind aber genau jene Systeme, deren Verhalten wir (nur) so erklären und vorhersagen können, d.h. denen gegenüber wir die *intentionale Einstellung* einnehmen müssen. Das Haben intentionaler Zustände besteht in der Interpretierbarkeit (Erklärbarkeit und Voraussagbarkeit) eines Systems aus der Perspektive der *intentionalen Einstellung*. Dieses Ar-

gument vertritt in Bezug auf intentionale Zustände einen *Instrumentalismus*. Hier muss m. E. die Kritik ansetzen. Nicht alle Aspekte mentaler Zustände sind an interpretierbares Verhalten geknüpft, zumal ihr Bewusstsein nicht. Insofern etwa zu Wahrnehmung Bewusstsein oder zu Schmerz das Erleben gehören, handelt es sich keineswegs um postulierte theoretische Entitäten, sondern um Zustände des Tiers selbst, unabhängig vom Interpretieren. Dieser Kritikpunkt lässt sich verallgemeinern, wenn man bedenkt, dass dieser Ansatz Lebewesen und Maschinen gleichermaßen Intentionalität zuschreiben muss. *Prima facie* unterscheidet man zwischen der abgeleiteten Intentionalität von Maschinen und der natürlichen Intentionalität von Lebewesen. Die Intentionalität von Maschinen ist von Erbauern und Nutzern gleichsam ausgeliehen, Lebewesen werden aber nicht gebaut und nicht im selben Sinn genutzt wie Maschinen. Warum sollte man auf diese Unterscheidung verzichten? Weiter findet sich die intentionale Einstellung bereits bei Kleinkindern, denen eine Rationalitätsunterstellung nicht zugemutet werden kann (Johnson 2000) und die somit für die Einnahme der intentionalen Einstellung nicht notwendig ist. Schließlich kommt gemäß der Rationalitätsunterstellung nur genuin rationalen Lebewesen Intentionalität in einem nicht instrumentellen Sinn zu, sofern sie Interpretieren ihrer selbst sind. Aber warum sollte man das *Haben* genuin intentionaler Zustände von einer positiven Antwort auf (F3) auf Seiten des Adressaten der *Zuschreibung* intentionaler Zustände abhängig machen? Hier werden Bedingungen der Zuschreibung und Bedingungen des Habens intentionaler Zustände durcheinander geworfen.

((12)) Die angeführten Kritikpunkte führen zu einem vierten Argument, denn sie verschwinden, wenn man den Instrumentalismus und den Rationalismus fallen lässt. Die Idee lautet nun, dass Begriffe für Mentales und Prinzipien der Alltagspsychologie Bestandteile einer (revidierbaren) deskriptiven (nicht instrumentellen) Theorie des Mentalen sind. Das Haben intentionaler Zustände (wie Gedanken) besteht darin, dass Tiere Repräsentationen ihrer Umwelt ausbilden, die ihr Verhalten lenken. Vielleicht ist eine solche Repräsentation als bestimmter Hirnzustand realisiert, der seine verhaltenslenkende Rolle aufgrund seiner Beschaffenheit spielt; vielleicht ist sie auch als globaler Hirnzustand oder als spiritueller Seelenzustand ausgeprägt, der diese Rolle spielt. Wie auch immer: Der Zustand, der diese Rolle spielt, entsteht aufgrund gewisser Inputs (Wahrnehmungen) und veranlasst bestimmte Outputs (Verhalten). Bei einem Wesen, das lernfähig, aufmerksam, neugierig und flexibel ist, nennen wir einen solchen Zustand einen Gedanken. Wenn Malcolms Hund glaubt, dass die Katze auf dem Baum ist, so hat er einen Zustand ausgebildet, der die Rolle spielt, die wir mit der Zuschreibung der Überzeugung gegenüber dem Hund herauspicken. Ebenso bei Chrysipps Hund. Diesen all-täglich-funktionalistischen Aspekt kann man nun mit einem naturwissenschaftlich-naturalistischen Aspekt verbinden, indem man die verhaltenslenkende Rolle als *kausale* Rolle versteht. Ein Zustand, der ein körperliches (biologisches) Verhalten verursacht, muss selbst körperlicher (biologischer) Natur sein. Also müssen intentionale Zustände körperlicher (biologischer) Natur sein. (Ich bevorzuge „biologisch“, weil es sich um Eigenschaften von Lebewesen *qua* Lebewesen handeln muss.) Wie wir im letzten Argument sehen werden,

setzten empirische Untersuchungen intentionale Zustände systematisch ein, um tierliches Verhalten zu erklären. Folglich fallen intentionale Zustände in den explanatorischen Bereich von Naturwissenschaften. Das ist der naturalistische Aspekt. Diese Aspekte – der alltäglich-funktionalistische und der wissenschaftlich-naturalistische – ergeben zusammen einen intentionalen Realismus. Natürlich besteht nun die Herausforderung darin, eine Erklärung zu geben, wie biologische Zustände (z.B. neuronale Strukturen) intentional sein können. Dies kann man das „Intentionalitäts-Problem“ nennen. Ihm werde ich mich in ((24)) bis ((29)) widmen.

((13)) Fünftens kann man auf die Naturwissenschaft verweisen. Ihre Antworten sind die epistemologisch besten Antworten, die wir auf natürliche Phänomene haben. Sicher gehört das Verhalten von Tieren zu den natürlichen Phänomenen. Wenn die Naturwissenschaft gute empirische Gründe dafür anführt, das Verhalten von Tieren mithilfe intentionaler Zustände zu erklären, so sollten wir diese Gründe akzeptieren. Es wäre also epistemologisch verfehlt, diese Gründe nicht zu akzeptieren. Nun haben sich im Gefolge der Kognitiven Ethologie die Evidenzen verdichtet, dass gute Gründe für die Zuschreibung intentionaler Zustände Tieren gegenüber bestehen.<sup>4</sup> Also ist es gerechtfertigt, Tieren intentionale Zustände zuzuschreiben. (Allen & Bekoff 1997; Bermúdez 2003). Dieses Argument kann m. E. nicht für sich stehen, weil es keine Auffassung über intentionale Zustände entwickelt. Es kann aber als Bestandteil des vierten Arguments bestehen. Nur unterliegt es drei Vorbehalten, nämlich den Vorbehalten des Anthropomorphismus<sup>5</sup>, der naturalisierten Erkenntnistheorie, und des Differentialismus<sup>6</sup>. Bevor ich erläutere, wie ich mir den naturalistischen, intentionalen Realismus vorstelle, muss ich etwas zu diesen Vorbehalten sagen, da sie auch das von mir akzeptierte vierte Argument treffen.

((14)) Erstens wird auf den Anthropomorphismus als Gefahr hingewiesen. Dies ist eine Überreaktion. Der Anthropomorphismus – verstanden als Einsatz intentionalen Vokabulars zur Erklärung tierlichen Verhaltens – setzt, wenn als Vorwurf gemeint, voraus, dass der eigentliche Anwendungsbereich intentionaler Ausdrücke menschliche Personen sind, und dass die Übertragung auf außermenschliche Bereiche ungerechtfertigt sei. So verstanden setzt der Vorwurf eine Antwort auf die Frage voraus, um die es geht, nämlich ob die Anwendung des Vokabulars berechtigt ist. Doch intentionales Vokabular wird nicht allein an menschlichem Verhalten erlernt und zuerst allein auf dieses angewandt, sondern ebenso sehr an tierlichem Verhalten. Freilich könnte der Vorwurf besagen, dass der Erwerb und Gebrauch von intentionalem Vokabular für nicht-menschliche Akteure bereits eine ungerechtfertigte Übertragung darstelle. Wieder setzt der Vorwurf die Beantwortung der Frage voraus. Vielleicht meint der Vorwurf, dass die Übertragung unnötig und naiv ist, weil für die Erklärung tierlichen Verhaltens intentionales Vokabular überflüssig ist. Doch die angeführten empirischen Gründe stammen ja gerade aus Untersuchungen, die zeigen, dass solches Vokabular nicht überflüssig ist. Die Anwendung ist in diesen Fällen auch nicht naiv, sondern reflektiert und kontrolliert, und ich sehe keine Schwierigkeiten mit einem reflektierten, kontrollierten Anthropomorphismus.

Er ist sogar methodologisch unabdingbar, wenn Hypothesen über tierliche Intentionalität *getestet* werden sollen. Endlich kann man im Vorwurf ein Einfachheitsprinzip vermuten. Diesem Prinzip zufolge sind einfachere Erklärungen zu bevorzugen. Es ist aber keineswegs klar, was das heißen soll. Assoziationistische Erklärungen sind nicht einfacher als intentionalistische (Heyes & Papineau 2006) und einfache Systeme, wie die Honigbiene, verfügen über komplexe kognitive und kommunikative Fähigkeiten (Giurfa & Menzel 1997). Der Wert von „Morgans Kanon“ – dem zufolge wir ein Verhalten nicht als Resultat der Ausübung eines höheren geistigen Vermögens interpretieren dürfen, wenn es auch als Resultat eines geistig niedrigeren Vermögens interpretiert werden kann – ist zweifelhaft (Allen-Hermanson 2005; Fitzpatrick 2005). Und selbst wenn man Morgans Kanon zustimmt, folgt aus ihm nur, dass mit guten Gründen höhere psychische Vermögen zugeschrieben werden können. Und eben deshalb verweist das Wissenschaftsargument auf gute Gründe. Kann sich jemand daran erinnern, was das Problem mit dem Anthropomorphismus eigentlich war?

((15)) Den Ausgangspunkt für einen zweiten Vorbehalt gegen das Wissenschaftsargument stellt der darin vorausgesetzte erkenntnistheoretische Naturalismus dar. Quine hat dafür plädiert, Erkenntnistheorie als Bestandteil der Naturwissenschaft (der Psychologie) zu betrachten (Quine 1969). Erkenntnistheoretiker weisen diese Zumutung überwiegend zurück.<sup>5</sup> Eine normative Disziplin wie die Erkenntnistheorie kann nicht Bestandteil einer deskriptiven Disziplin sein. Das Wissenschaftsargument geht davon aus, dass wissenschaftlich gewonnenes Wissen uns aufgrund seiner Zuverlässigkeit eine epistemische Pflicht der Akzeptanz auferlegt. Warum gilt das Akzeptanzprinzip? Fragen dieser Art können nicht innerhalb einer bestimmten naturwissenschaftlichen Disziplin beantwortet werden, denn jede solche Disziplin muss solche Prinzipien bereits in Anschlag bringen. Eine einfache Antwort auf dieses Problem lautet, dass die in den Naturwissenschaften gewonnenen empirischen Erkenntnisse lediglich eine kontrollierte Erweiterung alltäglicher Formen der Erkenntnisgewinnung darstellen und dass es *prima facie* keinen Grund gibt, an der Zuverlässigkeit dieser Formen zu zweifeln. Nun verschiebt diese Antwort aber scheinbar nur das Problem, weil es sich ja erneut stellt. Trotz der hier aufscheinenden skeptischen Optionen, erscheint es eben doch *prima facie* plausibel, sich auf methodische gesicherte empirische Erkenntnisse als gute Gründe *als Materialien* zu verlassen. Und mehr verlange ich nicht vom Wissenschaftsargument. Es verweist auf empirisch begründetes Material zugunsten der tierphilosophischen These, dass Tiere genuin intentionale Wesen sind, und übt dadurch einen Erklärungsdruck auf Kritiker oder Gegner dieser These aus.

((16)) Schließlich der philosophisch ernsthafteste Einwand. Ich habe ihn in ((2)) „Differentialismus“ genannt. Er besagt: Welcher Zuschreibungspraxis wir im Alltag oder in den Wissenschaften auch folgen, die philosophische Reflexion auf die Bedingungen für solche Zuschreibungen zeigt, dass Tiere sie nicht erfüllen. Daraus folgt, dass wir im Alltag oder in der Kognitiven Ethologie die intentionalen Begriffe *anders* verwenden als im Fall von Personen oder systematisch *falsch* verwenden oder bloß *analog* verwenden oder zwar

gleich verwenden, aber *metaphorisch* sprechen usw. Wie auch immer man das Resultat beschreiben mag – das ist eine Aufgabe für den Differentialisten, nicht für mich –, es läuft darauf hinaus, dass Tiere die Anwendungsbedingungen für intentionales Vokabular nicht erfüllen. Im Folgenden weise ich Gründe für diese These zurück. Dann erläutere ich den naturalistischen, intentionalen Realismus.

### 1.2. Kritik am Differentialismus

((17)) Ich möchte mich zuerst einer *differenziert* positiven Antwort auf (F1) zuwenden. Ihr zufolge können Tiere zwar simple Gedanken haben, nicht aber komplexe Gedanken. Der Unterschied zwischen simplen und komplexen Gedanken ist nicht nur ein quantitativer Unterschied, sodass Menschen einfach über mehr Dinge nachdenken können und müssen, als Tiere in Stall und Wald, vielmehr handelt es sich um qualitative Unterschiede, sodass die Rede berechtigt ist, Tiere verfügen über eine andere *Art* von Gedanken. Ich nenne einige häufig genannte Unterschiede zwischen simplen tierlichen Gedanken und komplexen menschlichen Gedanken, die einen Unterschied in der Art von Gedanken machen sollen, die Tiere und Menschen haben. Keine dieser Überlegungen erscheint mir überzeugend.

((18)) „Tiere können möglicherweise Objekte eines bestimmten Typs in ihrer Umwelt als solche klassifizieren, sie können ihre Klassifikation jedoch nicht verstehen (etwa indem sie diese erläutern, Schlüsse daraus ziehen, verbessern oder lehren usw.)!“ Das Argument, dass Tiere die Klassifikationen von Objekten in ihrer Umwelt im Unterschied zu uns nicht verstehen können, läuft entweder auf die Idee hinaus, dass Tieren eine Sprache fehlt oder dass sie nicht Gedankenlesen können. Im zweiten Fall hat sich die Diskussion zu (F3) verschoben, wobei freilich die Auffassung, dass sich Menschen im Unterschied zu Tieren auf ihre Gedanken beziehen können, voraussetzt, dass Tiere im Sinne von (F1) über Gedanken verfügen, nur sich eben nicht auf diese beziehen können. Wer (F1) positiv beantwortet, der behauptet damit, dass das Sprechen einer Sprache im Hinblick auf (F1) – das Haben von Gedanken – keinen Unterschied macht, weil er sowohl sprachlosen als auch sprechenden Wesen gleichermaßen Gedanken – dieselbe Art Gedanken – zuschreibt. Die Auskunft „Aber ja doch, der Unterschied besteht im Sprechen einer Sprache!“ behauptet einfach, dass die Sprache einen Unterschied mache. Aber worin besteht er? Warum sollten wir überhaupt glauben, dass die Fähigkeit, die Prinzipien seiner Klassifikationen zu verstehen, einen Unterschied im Haben von Gedanken über die klassifizierten Objekte macht? Ich möchte das Gesagte an einem Beispiel veranschaulichen. Was würde es heißen, dass Tiere verstehen, was Kooperation ist? Nicht alle Tiere, die kooperieren, haben ein Verständnis von Kooperation (Chalmeau, et al. 1997). Einige Tiere aber kooperieren und zeigen sich sensibel für Gelingensbedingungen von Kooperationen (Hirata & Fuwa 2007; Drea & Carter 2009). Eine Studie zur Kooperation bei Asiatischen Elefanten zeigt diese Tiere sensibel für solche Gelingensbedingungen. In dieser Studie geht es darum zu lernen, dass Futter nur durch gemeinsames Ziehen an den beiden Enden eines Seils erreicht werden kann, das wie

ein Gurt um eine auf Schienen stehende Kiste gelegt ist. Die Studie zeigt u.a. Folgendes: (i) Wird ein Elefant früher zum Seil vorgelassen, wartet er auf einen Partner. (ii) Ist das eine Seilende für den Elefanten unerreichbar, versucht der Partner nicht am Seil zu ziehen. (iii) Ein Elefant lernte selbständig, dass er nicht mit seinem Rüssel am Seil zu ziehen braucht, sondern nur den Fuß auf das Seil setzen muss (Plotnik et al. 2011). Die Punkte (i) und (ii) zeigen, dass die Elefanten sensibel für Gelingensbedingungen sind. Sie verstehen, dass sie das Ziel nur gemeinsam erreichen, und nicht nur akzidentiell gemeinsam am Seil ziehen. Punkt (iii) zeigt, dass die Elefanten imstande sind, zwischen der kooperativen Tätigkeit und ihrem subjektiven Ziel zu unterscheiden. Die Elefanten zeigen somit in ihrem Verhalten, dass sie für mindestens zwei Gelingensbedingungen von Kooperation sensibel sind und dass sie zwischen der kooperativen Tätigkeit und dem Ziel dieser Tätigkeit unterscheiden können. Ich sehe keinen Grund, der gegen die Beschreibung spricht, dass die Elefanten nicht nur kooperieren, sondern auch verstehen, was sie tun müssen, um zu kooperieren. Der Umstand, dass sie dies nicht erklären können, spricht nicht dagegen, dass Elefanten über ein Verständnis der Kooperation verfügen.

((19)) „Die Zuschreibung von Gedanken an Tiere erzeugt, anders als bei Sprechern, keine intensionalen Kontexte!“ Wenn der Hund glaubt, dass die Katze auf dem Baum ist, diese Katze aber Susi heißt, so folgt daraus nicht, dass der Hund damit auch glaubt, dass Susi auf dem Baum ist. Ko-referentielle Ausdrücke können auch in Gedankenzuschreibungen an Tiere nicht wahrheitsgemäß ersetzt werden. Die Sorge liegt hier aber tiefer. Davidson etwa gelangt zum Schluss, dass „unless there is behaviour that can be interpreted as speech, the evidence will not be adequate to justify the fine distinctions we are used to making in the attribution of thought“ (Davidson 1984, 164). Wie also können wir den Inhalt dessen, was der Hund denkt, genau bestimmen? Ohne Sprache, so Davidson, fehlt uns ein geeignetes feinkörniges Mittel. Dagegen ist zunächst zu sagen, dass das Fehlen genauer Hinweise auf das, was gedacht wird (Unbestimmtheit des Inhalts), kein Beweis dafür ist, dass nicht gedacht wird (Abwesenheit von Gedanken). Zweitens könnten wir uns im Fall der Tiere mit Zuschreibungen *de re* begnügen. Wir sagen, dass der Hund etwas über die Katze denkt (dass sie auf dem Baum ist) und dass er etwas über den Baum denkt (dass die Katze auf ihm sitzt), ohne *unsere* Begriffe von Katze und Baum zum Inhalt seiner Gedanken über Katzen und Bäume zu machen (ohne sie ihm *de dicto* zuzuschreiben). Tieren fehlen *unsere* Begriffe für Baum oder Katze. Deshalb schreiben wir Tieren Gedankeninhalte nur *de re* zu, nicht *de dicto* (Armstrong 1973). Aber freilich müssen wir auch etwas über den Inhalt der Tiergedanken selbst sagen können, nicht nur über die Bezugsobjekte unter unseren Begriffen. Es gibt eine Möglichkeit, Tieren auch Gehalte *de dicto* zuzuschreiben. Die genaue Beobachtung und das kontrollierte Experiment sind Mittel zur Bestimmung solcher Inhalte. Zuschreibungen *de re* bilden nur die hypothetischen Ausgangspunkte für Beobachtung und Experiment, die dann Zuschreibungen *de dicto* erlauben. Es handelt sich hier also in erster Linie um ein epistemologisches Problem (Wie weiß ich, was genau der Hund denkt?), nicht um ein ontologisches Problem (Hat der Hund Gedanken?). Gewiss, epistemologische Probleme



sind nicht von der Hand zu weisen und versetzen den empirischen Forscher in eine schwierige Lage. Aber sie enthüllen keine tiefen Wahrheiten über die Zuschreibung von Gedanken gegenüber Tieren. Eine entsprechende Reaktion ist eine für das „sprachliche Bild“ des Denkens charakteristische Überreaktion.<sup>6</sup>

((20)) „Tieren fehlt die für komplexe Gedanken charakteristische Einbettung in inferentielle Netze!“ Dass die Verfügbarkeit inferentieller Zusammenhänge für uns tatsächlich ein hervorstechendes Merkmal darstellt, ist kaum zu bestreiten. Allerdings muss der Unterschied nicht darin bestehen, dass Tiere *prinzipiell* nicht in der Lage sind, ihre Gedanken in lokale inferentielle Zusammenhänge zu stellen. So bilden etwa Schlüsse über die veränderte Sozialstruktur der Gruppe eine für soziallebende Tiere wichtige und relativ gut untersuchte Fähigkeit. Es ist durchaus denkbar, dass Tiere andere inferentielle Zusammenhänge herstellen, wie auch unterschiedliche Personen und Personengruppen dies tun. Es gibt also durchaus quantitative Unterschiede in diesem Bereich – wir befinden uns schon im Bereich von (F2) – und möglicherweise ist die Bildung inferentieller Netzwerke bei Tieren lokal beschränkt. Das bedeutet: Wir (sprachlichen Wesen) können (nichtsprachlichen) Tieren Gedanken zuschreiben, ohne anzunehmen, dass sie in inferentielle Netze eingebettet sind. Es ist offensichtlich nicht unmöglich, dies zu tun. Vielleicht ist es nicht gerechtfertigt? Eine Rechtfertigung ist auf der Grundlage von Verhalten möglich. Zudem ist nicht auszuschließen, dass Tiere lokal über bestimmte Hintergrundüberzeugungen verfügen. Das Beispiel der kooperativen Elefanten aus ((18)) zeigt, dass Tiere im Hinblick auf bestimmte Tätigkeiten von Hintergrundüberzeugungen geleitet sind. So hat der Elefant die Überzeugung, dass er durch Ziehen an diesem Seil zu Futter gelangt, er hat die damit verbundene Überzeugung, dass er dies nicht allein bewerkstelligen kann, und er hat die weitere damit verbundene Überzeugung, dass es nicht zu bewerkstelligen ist, wenn der Kooperationspartner das Seil nicht erreichen kann. Freilich ist auch zu beachten, dass die Forderung, der Inhalt eines Gedankens werde durch die inferentiellen Relationen konstituiert, in die er im mentalen Leben eines Subjekts gleichsam eingebettet ist, zu der unerquicklichen Konsequenz führt, dass zwei Subjekte nur dann denselben Gedanken haben können, wenn sie sämtliche Inferenzen oder Hintergrundüberzeugungen teilen. Darüber hinaus ist es eine offene Frage, ob der Inhalt von Gedanken von einem inferentiellen Netz abhängig ist und nicht vielmehr von den Bestandteilen des Gedankens (Fodor & Lepore 1992). Chrysipp, ich und Malcolms Hund können sich in Gedanken auf einen bestimmten Baum beziehen, wir können sogar denselben Gedanken über ihn haben (dass die Katze auf ihm sitzt), ohne in unseren Hintergrundüberzeugungen bezüglich Bäumen und Katzen insgesamt oder nur zum größten Teil übereinzustimmen.

((21)) „Trotzdem kann man nicht bestreiten, dass das Verfügen über eine Sprache Wesen Inhalte zur Verfügung stellt, die sprachlose Wesen prinzipiell zu denken nicht imstande sind!“ Einverstanden. Beispiele lassen sich ja leicht finden. Tiere können keine Gedanken denken, die von Sprache handeln. Sie können nicht über Dinge nachdenken, für

deren Existenz sprachliche Kommunikation konstitutiv ist. Sie können sich auch nicht auf Fakten beziehen, die wesentlich in einem sprachlichen Repräsentationssystem verortet sind. Sie können sich nicht auf räumlich oder zeitlich weit Entferntes beziehen. Sie können sich nicht auf modal modifizierte Inhalte (was sein könnte, was sein muss, was ist, was gewesen wäre, wenn usw.) oder normativ modifizierte Inhalte (was sein soll, sein darf) beziehen. Kurzum, sie können keine Gedanken über Tatsachen fassen, zu deren Darstellung es der Sprache bedarf. Doch diese Unterschiede machen einen Unterschied in der Reichweite der denkbaren Inhalte, nicht jedoch einen prinzipiellen Unterschied darin, was Gedanken sind. Endlich ist die sprachlich basierte Kommunikation nicht nur ein Mittel, das sprachlosen Wesen prinzipiell unzugängliche Inhalte zur Verfügung stellt, sondern auch ein Mittel des schnellen Erwerbs und der langfristigen Speicherung von denkbaren Inhalten, das sprachlosen Wesen nicht zur Verfügung steht. Aber die Kanäle und Vehikel des Erwerbs denkbaren Inhalte machen keinen Unterschied zwischen Arten von Gedanken. Du und ich können denken, dass die Katze auf dem Baum sitzt. Ebenso denkt der Hund, dass die Katze auf dem Baum sitzt. Unser Gedanke repräsentiert etwas (die Katze) als so und so (auf dem Baum befindlich), der repräsentierte Inhalt kann korrekt oder inkorrekt sein, und der Gedanke erklärt, was wir tun. Diese Art ist bei Mensch und Tier nicht prinzipiell unterschieden.

((22)) Natürlich existieren auch absolut negative Antworten, die sprachunfähigen Tieren das Haben von Gedanken absprechen. Diese behaupten, dass für das Haben von Gedanken Fähigkeiten konstitutiv sind, über die Tiere nicht verfügen. Die hervorstechendste Fähigkeit ist natürlich die Sprache. Eine bekannte absolut negative Antwort stammt von D. Davidson (1984, 1985). Sie besagt in aller Kürze: Eine positive Antwort auf (F1) ist von einer positiven Antwort auf (F2) abhängig und diese wiederum von einer positiven Antwort auf (F3), wobei jedoch die in (F3) erfragte Fähigkeit an den Besitz eines sozialen Kommunikationsmittels von der Komplexität der natürlichen Sprache gebunden ist. Davidsons Antwort ist vielfältiger Kritik ausgesetzt worden, die ich hier nicht ausführlich wiederholen möchte (Allen 1992; Beisecker 2002; Glock 2005; Jamieson 2009). Davidsons erste Behauptung lautet, dass das Haben von Gedanken – hier besser: Überzeugungen – das Verfügen über den Begriff von Überzeugungen impliziere. Nur wer Überzeugungen über (seine) Überzeugungen haben kann, hat Überzeugungen. Eine positive Antwort auf (F1) impliziert demzufolge eine positive Antwort auf (F3). Diese Behauptung erlaubt zwei Reaktionen. (i) Gesteht man Tieren Gedanken zu, muss man ihnen notwendigerweise auch Gedanken über Gedanken zugestehen. Gestehen wir ihnen eben Gedanken über Gedanken zu! Dafür gibt es zunehmend Evidenzen (Smith et al. 2003). (ii) Man kann bestreiten, dass das Haben von Überzeugungen es erforderlich macht, dass man Überzeugungen über Überzeugungen hat. Davidsons Argument für diesen Schritt – es beruht auf der Idee, dass Überraschung darüber, dass p nicht der Fall ist, die Überzeugung impliziert, dass die Überzeugung, dass p, falsch ist, und dies ist natürlich eine Überzeugung über eine Überzeugung – wird auch von Sympathisanten als unzureichend verworfen. Zwar sind Überzeugungen etwas, das



revidiert werden kann, doch dies impliziert nicht, dass man zur Revision einer Überzeugung  $\bar{U}$  die Metaüberzeugung  $M\bar{U}$  bilden können muss, dass  $\bar{U}$  falsch ist.  $\bar{U}$  muss lediglich auf der Grundlage von Belegen verworfen werden können. Als Belege reichen z.B. durch Wahrnehmung gewonnene Informationen aus.

((23)) Davidsons zweite Behauptung lautet, dass nur Sprecher über den Begriff der Überzeugung verfügen. Wenn das Haben von Überzeugungen das Verfügen über den Begriff einer Überzeugung voraussetzt, können nur Sprecher Überzeugungen haben. Da Tiere nicht sprechen, haben sie keine Überzeugungen. Der Grundgedanke ist in etwa der Folgende: Überzeugungen, weil sie einen Inhalt haben, sind wesentlich etwas, das wahr oder falsch sein kann. Wahrheit und Falschheit setzen aber einen Begriff der Objektivität voraus, und zwar im Sinne der Idee der Existenz einer von unseren Überzeugungen unabhängigen objektiven Welt. Die Idee einer in diesem Sinne objektiven Welt wiederum setzt eine geteilte Perspektive und eine geteilte Bezugnahme voraus. Die einzige Möglichkeit für die Etablierung einer geteilten Perspektive und Bezugnahme ist der Besitz einer öffentlichen Sprache. Also haben nur Sprecher Gedanken. Nun zeigt diese Überlegung vielleicht, dass nur Sprecher über als wahr oder falsch beurteilbare Gedanken über Objekte in einer von ihren Gedanken als unabhängig aufgefassten Welt verfügen können. Sie zeigt aber nicht, dass Wesen nicht wahre oder falsche Gedanken über Objekte in der Umwelt haben können. Das sind zwei verschiedene philosophische Probleme (Burge 2010). Davidson versucht konstitutive Bedingungen für *unsere* Konzeption von Objektivität aufzuzeigen, d.h. für *unser* Haben von wahren Überzeugungen über geistunabhängige Objekte als geistunabhängig. Es liegt auf der Hand, dass ein entsprechender Denker in der Lage sein muss, sich begrifflich oder sprachlich sowohl als repräsentierendes Wesen wie auch als unterschieden von den repräsentierten Objekten in der Welt zu verstehen. Das andere Problem sucht nach konstitutiven Bedingungen für die Repräsentation von materiellen Objekten und ihren Eigenschaften durch Lebewesen. Hier liegt es aber keineswegs auf der Hand, dass ein Denker über die Fähigkeit verfügen muss, sich begrifflich oder sprachlich als repräsentierendes Wesen in einer Welt und unterschieden von den repräsentierten Objekten in dieser Welt zu verstehen, um Repräsentationen von Objekten in der Umwelt bilden zu können. Wie aber kann ein Lebewesen Repräsentationen von Objekten in der Umwelt bilden? Damit komme ich – wie in ((12)) angekündigt – zum Intentionalitäts-Problem und zum Abschluss des vierten Arguments für Tiergedanken.

### 1.3. Wie Tiere denken können: Teleosemantik

((24)) Ich habe bislang die Ausdrücke „Intentionalität“ und „intentional“ mitgeführt. Im Folgenden möchte ich eine Erklärung der Intentionalität geben, die als „Teleosemantik“ bekannt ist (Dretske 1988; Millikan 1984, 2004; Wild 2010). Es handelt sich um eine Erklärung, die intentionale Zustände von lernfähigen Tieren als repräsentationale Zustände mit bestimmten natürlichen Funktionen versteht. Eine Theorie, in der natürliche Funktionen die entscheidende Rolle spielen, heißt „Teleosemantik“, weil die Funktion

von Repräsentationen hervorbringenden Vermögen diesen Repräsentationen ein Ziel (*telos*) vorgibt. Dies Ziel ist das Maß (Norm, *norma*), von dem die Richtigkeit oder Falschheit einer Repräsentation abhängt. Philosophen verwenden den Begriff der Intentionalität, um auszudrücken, dass geistige Phänomene von etwas „handeln“ oder auf etwas „gerichtet“ sind. Ein Gedanke handelt immer von etwas, ein Wunsch ist ein Wunsch nach etwas, eine Erfahrung eine Erfahrung von etwas, eine Absicht zielt auf etwas. Gedanken, Wünsche, Erfahrungen, Absichten sind Beispiele für intentionale Zustände. Man kann Intentionalität entweder so verstehen, dass geistige Phänomene auf ein Objekt gerichtet sind („Objekt“ weit verstanden). Oder man kann sie so auffassen, dass geistige Phänomene einen Inhalt haben. Intentionalität bedeutet dann nicht nur die Gerichtetheit auf *etwas* (Objekt), sondern die Gerichtetheit auf *etwas als etwas* (Inhalt).<sup>7</sup> Für die Struktur der Intentionalität sind drei Aspekte wichtig. (i) Erstens handeln intentionale Zustände von etwas (einem Objekt) und sie repräsentieren es unter einem bestimmten Aspekt. So ist dieses (Objekt) eine Katze (Aspekt) oder die Katze (Objekt) ist schwarz, schläft, flüchtet, frisst eine Maus oder klettert auf den Baum (Aspekte). Objekt und Aspekt bilden zusammen den intentionalen Inhalt, durch sie wird etwas (Objekt) als etwas (Aspekt) repräsentiert. (ii) Zweitens können Inhalte in unterschiedlichen Modalitäten repräsentiert werden. Ich kann sehen, hören, wissen oder träumen, dass die Katze den Baum hoch klettert. (iii) Drittens können Repräsentationen auf etwas gerichtet sein, egal ob es existiert oder nicht. Unser Geist kann auf nicht-existierende Dinge gerichtet sein. Das ist eine dramatische Art und Weise zum Ausdruck zu bringen, dass Repräsentationen *falsch* sein können. Sie repräsentieren die Welt als so und so, aber die Welt ist nicht immer so. Intentionale Zustände (i) haben also einen Inhalt (Objekt, Aspekt), (ii) treten in einem Modus auf, (iii) können wahr oder falsch sein.

((25)) Wenn wir erklären können, wie ein Lebewesen als solches intentionale Repräsentationen von Objekten in der Umwelt bilden kann, haben wir eine Lösung des Intentionalitäts-Problems. Die Frage lautet, wie wir das im Sinn des naturalistischen intentionalen Realismus erklären können. Hier ein einfaches Beispiel, das ich im Folgenden analysieren möchte. Dass das Auge eines Vogels imstande ist, visuelle Gestalten wahrzunehmen, ist das Resultat der (phylogenetischen) Evolution und eines (ontogenetischen) Reifungsprozesses. Das Vogelauge hat eine (oder mehrere) angeborene natürliche Funktion, die der Orientierung des Vogels dient. Nennen wir den Vogel Hugin. Wenn Hugin lernt, gewisse Gestalten (Schmetterlinge) von anderen Gestalten (Blumen) zu unterscheiden, dann erwirbt er eine Repräsentation dieser Gestalten, die sein weiteres Verhalten lenken können. Durch Trial-and-Error-Lernen erwirbt Hugin die Fähigkeit, Nahrung von Nicht-Nahrung in seiner Umwelt zuverlässig zu unterscheiden. Nehmen wir nun an, es gebe zwei Arten Schmetterlinge, die sich in ihrer äußerlichen Gestalt sehr ähnlich sind, doch ist die eine Art toxisch, die andere hingegen nicht. Hugin begegnet zuerst einem toxischen Schmetterling S und verschlingt ihn. Ihm wird schlecht und er übergibt sich. Bei der nächsten Begegnung wird er einen solchen Schmetterling in Ruhe lassen. Später sieht Hugin einen nicht-toxischen Schmetterling S\*. S\*

hat dieselbe visuelle Gestalt wie S. Hugin durchschaut die Mimikry nicht und verschmäht ihn. Wenn Hugin S\* verschmäht, dann steuert offenbar seine Erfahrung mit S sein Verhalten, obwohl er nun S\* wahrnimmt. Nicht die momentane Wahrnehmung von S\* (allein) lenkt Hugins Verhalten, sondern die Wahrnehmung dieses Schmetterlings (S\*) als S. Hugin erwirbt (durch Lernen) eine Repräsentation eines bestimmten Schmetterlings S als nicht essbar (Aspekt), und diese Repräsentation lenkt sein Verhalten gegenüber S\* (Objekt). Aber S\* ist essbar. Also liegt Hugin falsch.

((26)) Nun die Analyse. (i) Das erste Element dieser Geschichte sind angeborene Wahrnehmungsfähigkeiten. Nehmen wir an, das Auge des Vogels verfüge über Konstanzmechanismen und die Fähigkeit zu Farbunterscheidungen. Solche Mechanismen und Fähigkeiten haben die Funktion, Objekte in der Umwelt des Vogels visuell zu repräsentieren. (ii) Das zweite Element ist das Trial-and-Error-Lernen. Dadurch lernt Hugin, bestimmte Objekte in seiner Umwelt zu klassifizieren. Die generelle Fähigkeit zu dieser Art Lernen ist angeboren und hat die Funktion, Objekte in der Umwelt des Vogels nach für ihn relevanten Eigenschaften zu klassifizieren. Die Fähigkeit, bestimmte Objekte in der Umwelt nach essbar/unessbar zu klassifizieren, ist erworben. Ihr Wesen besteht in der Funktion, diese Klassifikation zuverlässig auszuführen. (iii) Das dritte Element ist die Begegnung mit S. S ist zunächst ein als essbar klassifiziertes Objekt, verursacht jedoch Übelkeit. Hugin lernt Objekte wie S zu meiden. So verschwindet S aus der Klassifikation als essbar. Etwas (R) im Vogel hat die Funktion erworben, diese Art von Reklassifikation vorzunehmen. (iv) Das vierte Element der Geschichte ist die Begegnung mit S\*. S\* ist ein essbares Objekt, das Hugin jedoch aufgrund der wahrnehmbaren Gestalt und aufgrund von R als S und somit als unessbar klassifiziert. Doch das ist ein Fehler, denn S\* ist essbar. Die perzeptive Relation zum Objekt S\* können wir mit Verweis auf die angeborene Funktion des Vogelauges erklären. Die nicht-perzeptive Relation zu S als Differenzierung (oder Reklassifikation) innerhalb der erlernten Klassifikation essbar/unessbar kann durch das erworbene R und dessen Funktion erklärt werden. In der entscheidenden Situation sieht Hugin das Objekt S\* aufgrund von R als S. R hat die Funktion Einzelobjekte als S (der Typ entsteht durch Klassifikation) zu repräsentieren, wobei die Beschreibung *de re* der Repräsentation „als S“ durch die Beschreibung *de dicto* „als in dieser Gestalt unessbar“ präzisiert werden kann. Hier haben wir nun die Elemente der Intentionalität und die *Rohform* eines Gedankens: Eine Repräsentation, deren Inhalt das Verhalten eines Tiers lenkt (und somit für uns erklärt), die einem nicht-perzeptiven Modus zukommt und falsch ist. Wir sagen: „Der Vogel glaubt, dass der nicht toxische Schmetterling ungenießbar ist.“ Diese Zuschreibung beschreibt (*cum grano salis*) korrekt einen intentionalen Zustand des Tiers. Zudem habe ich in der eben vorgelegten Analyse dieses Zustands nur naturalistisch respektables Material verwendet. Wir haben somit die Grundidee eines naturalistischen intentionalen Realismus. Habe ich wirklich nur naturalistisch respektables Material verwendet, um Intentionalität zu erklären? Der erste wichtige Begriff der Analyse ist der Begriff der Repräsentation. Aber Repräsentationen handeln von etwas. Setzt dieser Begriff

nicht Intentionalität voraus? Der zweite wichtige Begriff ist derjenige der Funktion. In welchem Sinne ist dieser Begriff naturalistisch?

((27)) Repräsentationen kann man als Abbildungen verstehen. Der Schatten eines Baumes bildet den Baum ab, denn es bestehen Isomorphie-Relationen zwischen der Gestalt des Schattens und der Gestalt des Baums. Diese Isomorphie-Relationen unterliegen einer systematischen Transformation, die mit dem Verhältnis zwischen Baum und Sonne korrespondiert. Der Schatten, den ein Baum wirft, ist ein Muster, das durch bestimmte Baum-und-Sonnen-Bedingungen produziert wird. Doch der Schatten ist als solcher keine Repräsentation des Baums, denn der Schatten ist nicht das Produkt eines Mechanismus, der die Funktion hat, solche Muster zu produzieren. Demgegenüber ist das Muster auf der Netzhaut der Augen eines Lebewesens, das den Schatten sieht, eine Abbildung im relevanten Sinn. Es hat die Funktion, Muster zu repräsentieren, die durch die Verteilung von Lichtintensität in der Umwelt entstehen. Zwischen dem Muster auf der Netzhaut und dem Schattenmuster bestehen ebenfalls Isomorphie-Relationen. Da solche Relationen transitiv sind, bestehen sie auch zwischen dem Netzhautmuster und der Baumgestalt. Auch wenn es die Funktion der Netzhaut ist, bestimmte Muster zu produzieren, dies aber nicht die Aufgabe der Baum-und-Sonnen-Bedingung ist, so haben wir noch keinen *Inhalt* für das Netzhautmuster, denn es unterhält Isomorphie-Relationen zu zahlreichen Strukturen. Allerdings kann ein Tier (der Netzhautinhaber) lernen, Schatten als Ruheplätze zu benutzen. Etwas im Tier erwirbt die Funktion, Schatten als Ruheplätze zu sehen.

((28)) Unter „Funktion“ verstehe ich eine selektierte Wirkung. Wirkungen können selektiert werden durch den Prozess der natürlichen Selektion. Die Funktion der Melatoninausschüttung der Epiphyse ist es, den Wachrhythmus zu regulieren. Die Epiphyse schüttet Melatonin aus, um den Wachrhythmus zu regulieren. Ebenso gilt: Das Herz schlägt, um Blut zu pumpen, der Lachs hat Flossen, um zu schwimmen, der Maulwurf hat vergrößerte Vorderpfoten, um zu graben usw. Alle diese Dinge haben Funktionen, die Produkte der natürlichen Selektion sind. Es handelt sich um natürliche Funktionen. F ist die natürliche Funktion eines Merkmals M, wenn gilt: M bringt in einer bestimmten Umwelt normalerweise F hervor, M vererbt sich, M existiert, weil F einen adaptiven Wert hat. Lebewesen, die M haben und deshalb F in einer bestimmten Umwelt hervorbringen, haben eine größere Chance zur Reproduktion. Wirkungen können auch durch einen Prozess des Lernens selektiert werden. Natürliche Funktionen entstehen zunächst durch gattungsgeschichtliche Selektionsprozesse, eine Variante davon kann jedoch durch individualgeschichtliche Lernprozesse erworben werden. Lernen besteht im Erwerb einer adaptiven Verhaltensänderung gegenüber alternativen Verhaltensweisen, die nicht adaptiv sind. Durch Versuch und Irrtum werden unpassende Verhaltensweisen gelöscht, passende verstärkt. Deshalb haben auch solche Verhaltensänderungen eine Funktion. Für die Zuschreibung intentionaler Zustände erwarten wir eine gewisse Komplexität und Flexibilität in den Verhaltensweisen eines Lebewesens. Dies wird erreicht, sobald Tiere lernen und das Erlernte weiter differenzieren. Lernt der Hund, dass

in Schatten gut ruhen ist oder lernt der Vogel, dass S schlecht schmeckt, so erwirbt etwas in diesen Tieren (R) die Funktion, Ruheplätze oder Schlechtschmeckendes zu repräsentieren. Schließlich können Funktionen auch bewusst oder absichtlich selektiert werden (im Verfolgen eines Ziels, im Lösen eines Problems, in der Herstellung eines Artefakts usw.). In jedem Fall ist eine Funktion eine selektierte Wirkung.

((29)) Warum sind Funktionen hier wichtig? Ein Ding, das eine Funktion hat, kann diese Funktion (mehr oder weniger gut) ausüben oder nicht ausüben. Im zweiten Fall ist das Ding defekt oder die Voraussetzungen für sein Funktionieren fehlen. Augen können gut oder schlecht funktionieren; bei Blindheit oder im Stockdunkel funktionieren sie nicht. Eine Repräsentation R repräsentiert F, wenn R die Funktion hat, F abzubilden. (Oder je nach theoretischer Vorliebe: Information über F zu tragen, mit F zu kovariieren, von Instanzen von F asymmetrisch abzuhängen usw.) Das Entscheidende in der Teleosemantik ist weniger die Relation der Repräsentation zwischen R und F (ich habe die Abbildrelation benutzt), sondern die Funktion. Eine Repräsentation (eine Abbildung) eines Objekts unter einem Aspekt kann ihre (angeborene oder erworbene) Funktion ausüben oder nicht ausüben. Entsprechend kann eine Repräsentation wahr oder falsch sein. So hat R für unseren Vogel die Funktion bestimmte Objekte als ungenießbar zu repräsentieren. Doch im Falle von S\* erfüllt R diese Funktion nicht, weil S\* essbar ist. Ebenso hat der kognitive Apparat von Malcolms Hund unter gewissen Bedingungen die Funktion, eine bestimmte Katze (die soeben gejagte) als auf diesem Baum (dem jetzt vor Augen stehenden) zu repräsentieren. Doch die Katze ist nicht auf diesem Baum. Der Hund glaubt nur, die Katze sei auf diesem Baum. Und wir sind zu dieser Zuschreibung des Gedankens berechtigt. Sie ist die korrekte alltagspsychologische Beschreibung eines natürlichen intentionalen Zustands.

((30)) Ich habe in ((26)) gesagt, Hugin verfüge über die *Rohform* eines Gedankens. Wir können die Anforderungen an das Haben von Gedanken erhöhen und die Rohform verfeinern. Ich verweise kurz auf drei Optionen. (i) Wie steht es mit Begriffen? Über einen Begriff verfügen heißt zunächst, Unterschiede treffen zu können. Bisweilen wird dagegen eingewendet, dass auch Magnete Eisen von Nicht-Eisen oder Zecken Temperaturen unterscheiden können. Aber Magnet und Zecke haben diese Fähigkeit nicht erlernt. Trotzdem ist das Kriterium zu schwach. Wir können über die Unterscheidungsfähigkeit hinaus weitere Kriterien vorschlagen. Nicht nur sollte ein Tier zuverlässig X von Nicht-X unterscheiden können, es sollte auch fähig sein, einige seiner eigenen Fehlunterscheidungen festzustellen und ausgehend davon zu lernen, besser zwischen X und Nicht-X zu unterscheiden. (ii) Ich habe in ((23)) zwei Probleme der Objektivität unterschieden, wobei das zweite lautet, was es für ein Lebewesen heißt, Objekte in der Umwelt zu repräsentieren. Davidson behauptet, dass Intersubjektivität erforderlich sei. Das mag für das erste Problem zutreffen, für das zweite reicht Intrasubjektivität. Ein Hund hat zwei Ohren und kann die Richtung, aus der eine Stimme kommt, bestimmen. Wir haben hier ein intrasubjektives Dreieck von zwei Sinnesorganen und einem Objekt. Der Hund kann die

Katze zugleich sehen und hören. Hier haben wir ein intrasubjektives Dreieck von zwei Sinnesmodalitäten und einem Objekt. Wir können auch hier die Anforderungen an Lebewesen mit Gedanken etwas erhöhen: Ein Gedanke liegt nur vor, wenn ein Lebewesen Dinge oder Ereignisse in der Umwelt über mehrere Sinneskanäle repräsentieren kann. (iii) Alltagspsychologische Erklärungen gehen davon aus, dass jemand etwas tut, weil er das Bedürfnis oder den Wunsch hat, X zu tun. Der Wunsch allein wäre blind, er muss informiert werden. Der Gedanke allein wäre lahm, er muss motiviert werden. Erst beide zusammen lösen ein Verhalten aus. Zu einer Erklärung von Verhalten gehören also sowohl Gedanken als auch Triebe, Bedürfnisse oder Wünsche. Wir brauchen also auch eine Theorieskizze der motivierenden Zustände. Es gibt mindestens zwei Arten motivierender Zustände: Bedürfnisse und Wünsche. Erstere zielen auf Veränderungen physiologischer Zustände, letztere auf Veränderungen von Umweltbedingungen. Bei Lebewesen wie Fröschen sind informierende und motivierende Zustände nicht getrennt. Die Information „Froschfutter“ ist immer auch das Motiv zuzuschnappen. Jede Information ist ein Befehl. Gedanken treten bei einem Lebewesen erst auf, wenn informierende und motivierende Zustände sich unabhängig ausbilden.

## 2. Teil: Animalismus und explanatorische Kontinuität

((31)) „For over 35 years, researchers have been demonstrating through tests both in the field and in the laboratory that the capacities of nonhuman animals to solve complex problems form a continuum with those of humans.“ (Pepperberg 2005, 469) Diese Forschungen stellen den Exzeptionalismus in Frage. Demgegenüber werden drei generelle Punkte geltend gemacht. (i) Der Exzeptionalismus ist einfach eine offensichtliche Tatsache. Der Mensch ist im Vergleich zu Tieren ein außergewöhnliches Wesen. Das kann nicht bestritten werden, es muss vielmehr erklärt werden. (ii) Es muss etwas geben, das dafür sorgt, dass der Mensch ein solch außergewöhnliches Wesen ist. Entweder rührt dies von einer biologischen Eigenschaft des Menschen her (Penn et al. 2008) oder es verdankt sich der Entwicklung einer besonderen kulturellen Umwelt (Sterelny 2003) oder der Entwicklung symbolischer Systeme (Cassirer 1944). (iii) Schließlich transformiert jener Aspekt, der Menschen zu besonderen Wesen macht, jede ihrer mentalen Fähigkeiten, die sie mit Tieren teilen. Ich möchte diese drei generellen Punkte nicht präzisieren oder kritisieren, sondern vielmehr für eine tierphilosophische Position argumentieren, die diese drei Punkte berücksichtigen kann. Der springende Punkt besteht in der in ((10)) angedeuteten Modifikation des Kontinuitätsarguments.

((32)) Auch Darwin vertritt eine Kontinuitätsthese: „There is no fundamental difference between man and the higher mammals in their mental faculties.“ (2003, 66) Allerdings betont Darwin später: „Of the high importance of the intellectual faculties there can be no doubt, for man mainly owes to them his predominant position in the world.“ (128) Widerspricht sich Darwin? Nein. Worauf es Darwin ankommt, ist *explanatorische* Kontinuität. Auch die Vermögen des Menschen „would have been perfected or advanced through natural se-



lection“ (128). Die natürliche Selektion erklärt das Bestehen und Funktionieren sowohl tierlicher als auch menschlicher mentaler Vermögen. Im Hinblick auf das explanatorische Prinzip gibt es keinen Unterschied zwischen Mensch und Tier. Vielleicht ist der Mensch außergewöhnlich, gibt es wichtige biologische, kulturelle und symbolische Differenzen, transformieren diese Differenzen die Ausübung von mentalen Vermögen, die Mensch und Tier teilen. Die Pointe der explanatorischen Kontinuität lautet jedoch, *dass es für eine Erklärung keine anderen explanatorischen Mittel braucht, als zur Erklärung tierlicher Vermögen*. Darwin verweist auf die natürliche Selektion als vereinheitlichendes explanatorisches Prinzip. Dieses Prinzip liegt auch der Teleosemantik zu Grunde. Der teleosemantische Grundbegriff – die natürliche Funktion – wurde in ((28)) erläutert als selektierte Wirkung. Das Prinzip, das die Entstehung und Verfeinerung von Funktionen erklärt, ist die natürliche Selektion. Die Herausforderung für die Tierphilosophie lautet also, auch die den Menschen auszeichnenden Vermögen teleosemantisch zu erklären. Es ist hier nicht der Ort, dieses weitreichende Projekt auch nur anzureißen. Vielmehr soll es darum gehen, zwei Überlegungen anzuführen, welche die Idee der explanatorischen Kontinuität stützen. Die erste Überlegung betrifft den Animalismus, die zweite die Natur philosophischer Theoriebildung.

((33)) Darwins Einsicht lautet: Der Mensch ist wesentlich ein Tier. Deshalb können die für Menschen charakteristischen Eigenschaften als tierliche Eigenschaften verstanden werden. Tierliche Eigenschaften sind aber biologische Eigenschaften. Also können die für den Menschen charakteristischen Eigenschaften als biologische Eigenschaften verstanden werden. Intentionalität ist eine für Menschen charakteristische Eigenschaft. Also kann auch Intentionalität als eine biologische Eigenschaft aufgefasst werden. Das tut die Teleosemantik. Dies ist die Artikulation der ersten Intuition aus ((1)), die die Tierphilosophie antreibt. Die Artikulation der zweiten Intuition besteht in einer Verteidigung von Darwins Einsicht. Die explanatorische Kontinuität (für Menschen charakteristische Eigenschaften können wie bei anderen Tieren als biologische Eigenschaften erklärt werden) beruht auf einer metaphysischen Kontinuität, die besagt: Der Mensch ist wesentlich ein Tier. Die metaphysische berechtigt den Naturalisten zur explanatorischen Kontinuität. Was ist der Grund dafür, Menschen und Tiere in den gleichen metaphysischen Topf zu werfen? Der Animalismus (Olson 1997). Dieser behauptet: Jede menschliche Person ist mit je einem Tier numerisch identisch. Der Animalismus ist also eine These darüber, was der Mensch metaphysisch ist: ein Tier. Wie andere Tiere können Menschen von Biologen untersucht und von Medizinern behandelt werden; wie andere Tiere ist ein Mensch ein Lebewesen, eine komplexe Struktur, die sich und seinesgleichen durch Entwicklung, Assimilation, Reproduktion und Selbststeuerung erhält; wie andere Tiere gehört der Mensch zu einer biologischen Art. Natürlich könnte man auch sagen „Lebewesen“. Nur ist die Bezeichnung „Tier“ genauer, da wir weder Pilze noch Pflanzen sind.

((34)) Wie lautet das Argument für den Animalismus? Folgende Situation: Ich sitze jetzt auf meinem Stuhl und

denke an etwas oder über etwas nach. Ich kann also zu mir sagen: „Ich bin das denkende Wesen, das auf meinem Stuhl sitzt.“ Auf eben diesem Stuhl befindet sich auch ein Tier. Die Frage lautet nun: Bin ich mit dem Tier identisch? Das Argument für die positive Antwort auf diese Frage lautet in der ersten Person formuliert wie folgt: Es gibt ein menschliches Tier, das hier sitzt. Dieses Tier denkt. Ich bin das denkende Wesen, das hier sitzt. (Anders gesagt: Das einzige denkende Ding auf meinem Stuhl ist nichts anderes als ich.) Also bin ich dieses Tier (das jetzt gerade denkt). Die Idee lautet, dass ich wesentlich ein Tier bin. Hört das Tier auf zu existieren, höre ich auf zu existieren. Falls das stimmt, dann bin ich weder eine immaterielle Substanz, noch ein Bündel mentaler Zustände, noch ein funktionales Analogon zu einer Software, noch eine durch ein Tier konstituierte Person, noch ein Körper oder ein Hirn usw., sondern ein Tier. Gemeint ist, dass Menschen Tiere sind und dass alle interessanten Eigenschaften, die man Menschen zuschreiben mag, um Unterschiede zu formulieren, tierliche Eigenschaften sind. Eigenschaften von Tieren lassen sich aber unstrittig als biologische Eigenschaften verstehen, d.h. sie können auf der Grundlage der Biologie verstanden werden. Wenn es nun zutrifft, dass Menschen wesentlich Tiere sind, so lassen sich auch für Menschen charakteristische Eigenschaften auf der Grundlage der Biologie verstehen.

((35)) Wenden wir uns nun der explanatorischen Kontinuität zu. Diese besteht u.a. darin, dass zur Beantwortung genuiner philosophischer Fragen nach der Natur der Intentionalität oder der Sprache davon ausgegangen werden kann, dass die explanatorischen Ressourcen bei Mensch und Tier dieselben bleiben. Und natürlich sind die explanatorischen Ressourcen bei Darwin, über alle unübersehbaren Unterschiede zwischen Menschen und anderen Tieren hinweg, jene der Theorie der Evolution durch natürliche Selektion. Eben diese Ressourcen wurden bei der Teleosemantik in Anschlag gebracht. Darwins Theorie und die Teleosemantik vereinheitlichen. Als Vereinheitlichung kann aber jene Form der Theoriebildung gesehen werden, die wissenschaftliche *und* philosophische Erklärungen auszeichnet. Vereinheitlichungen haben eine erklärende Kraft. Der Grundgedanke ist folgender: Verstehen und Erklären bestehen in der Darlegung einer vereinheitlichenden Darstellung vieler unterschiedlicher Phänomene. Wir verstehen X, wenn wir einsehen, wie es sich mit anderen Phänomenen zu einem Ganzen fügt. Verstehen heißt also, in der Vielheit das gemeinsame Muster sehen. Wir verstehen das Eintreten von X, wenn wir es in ein Ganzes G einfügen können. Werden wir des Eintretens von X gewahr, ohne G, wissen wir zwar, dass X eingetreten ist, doch wir verstehen es nicht. Erklärungen sollten Zusammenhänge zwischen Phänomenen aufzeigen, deren Zusammenhang zuvor als problematisch, unverständlich oder sogar zweifelhaft erschien. Vereinheitlichung ist in Theorien wissenschaftlicher Erklärungen als eigenständiger Ansatz vertreten worden. Allerdings scheint dieser Ansatz für sich genommen nicht stabil zu sein. Einige Autoren vertreten die Auffassung, dass die Theorie der Vereinheitlichung nur dann genuin explanatorisch sein kann, wenn sie mit einer kausalen Theorie der Erklärung verbunden wird. Dies trifft für viele naturwissenschaftliche Theorien sicher zu, da explanatorische mit prognostischer Kraft einhergehen



muss. Philosophische Theoriebildung hingegen kann unter dem Slogan „Vereinheitlichung ohne Kausalerklärung“ gefasst werden. Ein zentrales Beispiel für vereinheitlichende Kraft ist Darwins Evolutionstheorie. Darwin weist darauf hin, dass seine Theorie eine große Menge von Tatsachen vereinheitlicht. Folgt man dem Gedankengang, dass das zentrale Moment philosophischer Theoriebildung in Vereinheitlichung besteht, akzeptiert man weiter, dass dies auch der zentrale Aspekt der explanatorischen Kraft sowohl naturwissenschaftlicher als auch philosophischer Theoriebildung ist und betrachtet man Darwins Theorie der natürlichen Selektion als Paradigma dieser vereinheitlichenden Kraft, so liegt es für den tierphilosophischen Naturalisten auf der Hand, sich dieser Ressource der Biologie aus philosophischen Motiven zu bedienen.

((36)) Ein wichtiger Grund für die explanatorisch kontinuierliche Erklärung von Intentionalität bei Mensch und Tier besteht darin, dass man Menschen dem Animalismus zufolge als Tiere betrachten kann. Ein weiterer Grund lautet, dass wir intentionales Vokabular sowohl im Alltag als auch in der Kognitiven Ethologie auf bestimmte Tiere (menschliche und nicht-menschliche) mit guten Gründen anwenden. Die Teleosemantik bietet den Grundgedanken für ein entsprechendes vereinheitlichendes Projekt. Dieses Projekt ist das Projekt der Tierphilosophie.

### Anmerkungen

1 Der Ausdruck „Animalismus“ klingt wie eine hässliche Eindeutschung einer englischen Wortprägung, und tatsächlich ist der zeitgenössische Animalismus (*animalism*) eine These über die menschliche Identität (Olson 1997). Ursprünglich handelt es sich aber um eine dt. Wortprägung von W. Sombart. Unter „Animalismus“ fallen Lehren, die den Menschen als Teil der natürlichen Welt der Tiere betrachten.

2 Der Ausdruck „Kognitive Ethologie“ wurde durch Griffin 1978 geprägt. Er zielt darauf, die klassische Ethologie (Verhaltensforschung) von K. Lorenz und N. Tinbergen durch genuin kognitive Erklärungen zu erweitern. Vgl. Ristau 1991; Bekoff & Jamieson 1996; Allen & Bekoff 1997; Shettleworth 1998; Hurley & Nudds 2006.

3 Die Qualifikation „bestimmt“ ist nicht unwesentlich. Es kann in unserem Zusammenhang ja nicht darum gehen, ob Tiere in der Lage sind auf Gedanken oder auf das Denken überhaupt (ihr Wesen, ihre notwendigen Bedingungen) zu reflektieren. Das ist das Geschäft der Philosophie und es geht nicht um die Frage, ob Tiere philosophieren können. Und niemand wird die Fähigkeit zum Philosophieren als Bedingung für Denken im Sinne von (F1) bis (F3) auffassen wollen. (Außer vielleicht Hegel und Heidegger.)

4 Vgl. die Beiträge in Hurley & Nudds 2006. Beeindruckend sind die Alex-Studien von Pepperberg 2002. Zu den explanatorisch relevanten intentionalen Zuständen gehören z.B. Wissen (Hampton et al. 2004), Schließen (Bond et al. 2003), Erinnern (Clayton et al. 2003), Einsicht (Heinrich & Bugnyar 2005), Regelextraktion (Murphy et al. 2008), Selbsterkennen (Plotnik et al. 2006), Selbstbeurteilungen (Smith et al. 2003; Call 2010) oder Wahrnehmungszuschreibungen an Artgenossen (Hare et al. 2000; Flombaum & Santos 2007).

5 Es gibt Stimmen, die das Projekt für aussichtsreich halten (Kornblith 2002; Bishop & Trout 2005).

6 Bermúdez 2003 hat einen konkreten Vorschlag ausgearbeitet, wie *de dicto* Zuschreibungen bei Tieren funktionieren.

7 Alle Philosophen, die sich mit dem Geist befassen, stimmen überein, dass *einige* geistige Phänomene Intentionalität aufweisen. Einige Philosophen behaupten, dass *alle und nur* geistige Phänomene durch Intentionalität charakterisiert sind. Diese als „Intentionalismus“ oder „Repräsentationalismus“ bekannte Position teile ich nicht. Erstens gibt es Intentionalität auch außerhalb des Geistigen und zweitens sind einige geistige Phänomene nicht vollständig intentional, wie etwa Körperempfindungen oder Wahrnehmungen.

### Literatur

- Allen-Hermanson, S. (2005). Morgan's canon revisited. *Philosophy of Science* 72, 608-31.
- Allen, C. (1992). Mental content. *British Journal for the Philosophy of Science* 43, 537-53.
- Allen, C. & Bekoff, M. (1997). *Species of mind. The philosophy and biology of cognitive ethology*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Armstrong, D. (1973). *Belief, truth and knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beisecker, D. (2002). Some more thoughts about thought and talk. *Philosophy* 77, 115-24.
- Bekoff, M. & Jamieson, D. (1996). *Readings in animal cognition*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Bermúdez, J. L. (2003). *Thinking without words*. Oxford: Oxford University Press.
- Bishop, M. & Trout, J. D. (2005). *Epistemology and the psychology of human judgment*. New York: Oxford University Press.
- Bond, A. B., Kamil, A. C. & Balda, R. P. (2003). Social complexity and transitive inference in corvids. *Animal Behaviour* 65, 479-87.
- Brandt, R. (2009). Können Tiere denken? Ein Beitrag zur Tierphilosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bugnyar, T. et al. (2007). Ravens judge competitors through experience with play caching. *Current Biology* 17, 1804-8.
- Burge, T. (2010). *Origins of Objectivity*. Oxford: Oxford University Press.
- Call J. (2010). Do apes know that they could be wrong? *Animal Cognition* 13, 689-700.
- Cassirer, E. (1944). *An essay on man*. New Haven: Yale University Press.
- Chalmeau, R., Visalberghi, E. & Gallo, A. (1997). Capuchin monkeys, *Cebus apella*, fail to understand a cooperative task. *Animal Behaviour* 54, 1215-25.
- Clayton et al. (2003). Can animals recall the past and plan for the future? *Nature Reviews Neuroscience* 4, 685-91.
- Darwin, Ch. (2003). *The descent of man and selection in relation to sex*. London: Gibson Square Books.
- Davidson, D. (1984). Thought and talk. In ders. *Inquiries into truth and meaning*, Oxford: Clarendon Press, 155-179.
- Davidson, D. (1985). Rational animals. In E. Lepore & B. McLaughlin (eds.). *Actions and events. Perspectives on the philosophy of Donald Davidson*. New York: Blackwell.
- Dennett, D. (1971). Intentional systems. *Journal of Philosophy* 68, 87-106.
- Dennett, D. (1983). Intentional systems in cognitive ethology. *Behavioral and Brain Sciences* 6, 343-55.
- Drea, C. M. & Carter, A. N. (2009). Cooperative problem solving in a social carnivore. *Animal Behaviour* 78, 967-77.
- Dretske, F. (1988). *Explaining behavior. Reasons in a world of causes*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Dummett, M. (1988). *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fitzpatrick, S. (2005). Doing away with Morgan's canon. *Mind & Language* 23, 224-46.
- Flombaum, J. I., & Santos, L., R. (2005). Rhesus monkeys attribute perceptions to others. *Current Biology*, 15: 447-52.
- Floridi, L. (1997). Scepticism and animal rationality. The fortune of Chrysippus' dog in the history of western thought. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79, 27-57.
- Fodor, J. & Lepore, E. (1992). *Holism. A shopper's guide*. Oxford: Blackwell.
- Gadamer, H.-G. (1985). *Gesammelte Werke, Bd. 1*. Tübingen: Mohr.
- Giurfa, M. & Menzel, R. (1997). Insect visual perception. Complex abilities of simple nervous systems. *Current Opinion in Neurobiology* 7, 505-13.
- Glock, H.-J. (2005). Begriffliche Probleme und das Problem der Begriffe. In D. Perler & M. Wild 2005, 153-87.
- Glock, J.-H. (2009). Can animals act for reasons? *Inquiry* 52, 232-54.

- Griffin, D. R. (1978). Prospects for a cognitive ethology. *Behavioral and Brain Sciences* 4, 527-38.
- Hampton, R. (2001). Rhesus monkeys know when they remember. *Proc Natl Acad Sci USA* 98, 5359-62.
- Hampton, R., Zivin, A., & Murray, E. (2004). Rhesus monkeys (*Macaca mulatta*) discriminate between knowing and not knowing and collect information as needed before acting. *Animal Cognition*, 7, 239-46.
- Hare, B., Call, J., Agnetta, B. & Tomasello, M. (2000). Chimpanzees know what conspecifics do and do not see. *Animal Behavior* 59, 771-85.
- Heinrich, B. & Bugnyar, T. (2005). Testing problem solving in ravens. String-pulling to reach food. *Ethology* 111, 962-76.
- Heyes, C. & Papineau, D. (2006). Rational or associative? Imitation in Japanese quail. In Hurley & Nudds 2006, 187-95.
- Hirata, S. & Fuwa, K. (2007). Chimpanzees (*Pan troglodytes*) learn to act with other individuals in a cooperative task. *Primates* 48, 13-21.
- Hoerster, N. (2004). Haben Tiere eine Würde? Grundfragen der Tierethik. München: C.H. Beck.
- Hurley, S. & Nudds, M. (2006). Rational animals? Oxford: Oxford University Press.
- Jamieson, D. (2009). What do animals think? In Lurz 2009, 15-34.
- Janich, P. (2010). Der Mensch und andere Tiere. Das zweideutige Erbe Darwins, Berlin: Suhrkamp.
- Johnson, S. (2000). The recognition of mentalistic agents in infancy. *Trends in Cognitive Sciences* 4, 22-8.
- Kitcher, Ph. (1989). Explanatory unification and the causal structure of the world. In P. Kitcher & W. Salmon (eds.). *Scientific explanation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 410-505.
- Kornblith, H. (2002). Knowledge and its place in nature. Oxford: Oxford University Press.
- Lurz, R. W. (2009). The philosophy of animal minds. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (1999). Dependent rational animals. Chicago: Open Court 1999.
- Malcolm, N. (1977). Thoughtless brutes. In *Thought and knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.
- Millikan, R. (1984). Language, thought, and other biological categories. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Millikan, R. (2004). Varieties of meaning. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Murphy, R. A., Mondragon, E. & Murphy, V. A. (2008). Rule learning by rats. *Science* 319, 1849-51.
- Olson, E. T. (1997). The human animal. New York/Oxford: Oxford University Press.
- Penn, D. C., Holyoak, K. J. & Povinelli, D. J. (2008). Darwin's mistake. Explaining the discontinuity between human and nonhuman minds. *Behavioral and Brain Sciences* 31, 109-78.
- Pepperberg, E. (2002). The Alex studies. Cognitive and communicative abilities of Grey Parrots. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Pepperberg, E. (2005) Intelligence and rationality in parrots. In Hurley & Nudds 2006, 469-88.
- Perler, D. & Wild, M. (2005). Der Geist der Tiere. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Plotnik, J. M., de Waal, F., & Reiss, D. (2006). Self-recognition in an Asian Elephant. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 103, 17053-7.
- Plotnik, J.M. et al. (2011). Elephants know when they need a helping trunk in a cooperative task. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 108, 5116-21.
- Quine, W.V.O. (1969). Epistemology naturalized. In ders., *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press, 69-90.
- Ristau, C. A. (ed.) (1991). Cognitive ethology. Essays in honour of Donald Griffin, Hillsdale: Lawrence Erlbaum.
- Shettleworth, S. (1998). Cognition, evolution, and behavior. New York: Oxford University Press.
- Smith, J., Shields, W., & Washburn, D. (2003). The comparative psychology of uncertainty monitoring and meta-cognition. *Behavioral and Brain Sciences* 26, 317-73.

Sorabji, R. (1993). *Animal minds and human morals*. Ithaca: Cornell University Press.

Stalnaker, R. C. (1984). *Inquiry*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Sterelny, K. (2003). *Thought in a hostile world. The evolution of human cognition*. Oxford: Blackwell.

Tomasello, M., Call, J., & Hare, B. (2003). Chimpanzees understand psychological states. The question is which ones and to what extent. *Trends in Cognitive Science* 7, 153-6.

Wild, M. (2006). Die anthropologische Differenz. Der Geist der Tiere in der Frühen Neuzeit bei Montaigne, Descartes und Hume, Berlin: de Gruyter.

Wild, M. (2008). *Tierphilosophie zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Wild, M. (2010). Biosemantik. Repräsentation, Intentionalität, Norm (Habilitationsschrift Humboldt-Universität zu Berlin 2010).

Wolf, U. (1990). *Das Tier in der Moral*, Frankfurt a. M.: Klostermann.

#### Adresse

SNF-Prof. Dr. Markus Wild, Université de Fribourg, Département de Philosophie, Av. de l'Europe 20, CH-1700 Fribourg. markus.wild@unifr.ch

## Kritik / Critique

### Objektivität und Normativität – Kommentar zu Markus Wilds Teleosemantik des Denkens

Christian Barth

((1)) Markus Wild kommt das Verdienst zu, mit der Tierphilosophie (= Tierphilosophie i. w. S.) eine philosophische Teildisziplin etabliert zu haben, welche Fragen aufgreift und bündelt, die in der neueren Philosophie nur stiefmütterlich behandelt worden sind. In ihrer praktischen Fragestellung adressiert sie das oftmals vernachlässigte Thema der Tiermoral. Aus theoretischer Sicht ist sie unabdingbar für eine jede Theorie des Geistes, die beansprucht, das Phänomen des Geistigen in seiner ganzen Breite zu untersuchen. Kurz: Die Tierphilosophie ist wichtig. Als „Tierphilosophie im engen Sinn“ bezeichnet Wild ein Forschungsprogramm, dass sich innerhalb der Tierphilosophie positioniert (1). Die Grundannahme der Tierphilosophie i. e. S. besagt, dass es keinen prinzipiellen oder kategorischen Unterschied zwischen Mensch und Tier gibt. Dies betrifft auch die Fähigkeit zu denken. Auch (einigen) Tieren kann die Fähigkeit zugeschrieben werden, denken zu können. Wilds teleosemantische Theorie des Mentalen, welche die Fähigkeit zu denken bei Mensch und Tier einheitlich zu erklären versucht, beeindruckt durch Originalität und Erklärungsstärke. Aber wie bei jeder substantiellen philosophischen Theorie stellen sich auch hier Fragen. In meinem Kommentar wird es mir um die These gehen, dass Tiere denken können. Im Unterschied zu Wild bin ich einer positiven Antwort auf diese Frage weniger zugeeignet.